

時間への恐怖

——人麻呂詩の一視点——

森 朝 男

「飛鳥時代に近づいて、人々の意識のなかに時間が動き出した。」と言つたのは、山本健吉氏である。時間^時が動き出す——これは所謂歴史意識の発生の謂である。その時点が、山本氏の言ふとほり「飛鳥時代に近づいて」かどうかは、更に細密な検討を要するところであらうが、例へばある歴史的事件、何であつてもよい、物部氏や蘇我氏の滅亡、山背大兄王家や古人大兄皇子家の滅亡等々の体験が時の人々をして厳しい歴史的時間の自覚に向はせたであらうことは、想像に難くない。それは、藤原家の衰頹、源平の争乱、平氏の滅亡等々の事件が、歴史意識と無常観とを人々の心のうちに著しく目醒めさせた中世初頭の様相と、相通ずるところであつたであらう。未曾有の事件の体験が、否応もなく人々を歴史的自覚に立たしめる。それは如何なる時代にも存することである。

しかしながら、古代に於けるそれは、後代の場合とは幾分その様相を異にしてゐたらうと思はれる。特に、ひとつの民族にとつて最初の歴史的自覚の体験は、ある格別な深刻味を帯びたに違ひなかつたはずである。その様相については、我が民族固有の特異

性を問はないとすれば、かかる歴史的自覚の発生の淵に立たされんとした未開古代の諸民族に關する、ミルチア・エリアーデの次の如き一般の見解が、最も的確な説明を与へることになるであらう。

伝承社会の人々によつて感じられる歴史拒否の欲求と、祖型の無限のくり返しにとち籠らうとする欲求は、おそらく單純文化人の眞実に対する渴望を証明するものであり、また彼等が俗的存在の無意味さに打ちのめされて、自己を「喪失」することの恐怖を証拠たてるものである。

エリアーデによれば、未開人たちにとつて、歴史的事件は、まさしくそれが「祖型」を持たぬ未曾有のものであるが故に、恐怖すべきものであつて、その恐怖からのがれるために、彼らは「祖型」の無限のくり返しにとち籠らうとした。一定の周期を以つて、一定の季節的背景のうちに嚴格に反復模倣される、聖なる神話的祖型のなかで、彼らは歴史的事件の恐怖を忘却しようとした。これは文字どほり歴史拒否の欲求である。古く彼らは、正常に規則的に運行する四季のうちに、言ひかへれば、たへず元の点

に回歸する円周状の時間構造のうちに生きてゐた。そこにあつては、毎年時節を定めて反復される晴の儀式が、人々を、藁の場所に起る無意味不可解なる事件の恐怖から救ひあげた。しかしながら、やがてかかる時間構造の崩壊する時がやつてくる。藁の場所に放図もなく奇異な事件が連続し、再び廻つて来た春は、去年の春と様相を異にしてゐる。時間の回歸循環の構造が崩壊し、代つて過去から無限の未来に向つて伸びた直線状の時間構造が自覚されだしてくる。長い長い、そして永久にどこへ辿り着くとも知れぬ直線である。歴史が始まる。恐怖に満ちた歴史が――。

それでもなほ人々は、聖なる「祖型」の反復のうちにとち籠らうとする。神話は徐々にその機能を弱め、やがて人類史上最も悲劇的な過程のひとつである、神話崩壊の危機が訪れようとする。崩壊の不安に脅かされながらも、人々は神話の与へる「祖型」の反復を保持しようと試み、その試みが徐々に絶望的な色調を帯びてくるのである。そしてこの時にこそ、歴史の始まりが有ると言つてよい。

これは、あらゆる開化した民族たちが、いづれも自らの古代史に於いて、最も切実に体験してきた課題であり、人類の古代史が含み持った唯一最大の課題であると言へよう。その古代史の課題が、我が列島民族に於いて、いつの時代にどのやうな人々のうへに起つたかは、先に述べたとほり、厳密な指摘のしにくい問題である。我々の知りうる限りでは、「飛鳥時代に近づいて」といふ山本氏の大まかな指摘が、ほぼ正鵠を射てゐると見ておく外にない。しかしながら、それよりやや下つて、ひとりの天才的詩人

が、この古代史最大の課題に果敢に取組んだ事実を忘れてはならない。言ふまでもなく、その詩人は柿本人麻呂である。

※

人麻呂の歌語のうちに、特に印象深いもののひとつとして、「過ぐ」といふ語がある。

真草刈る荒野にはあれど黄葉の過ぎにし君が形見とそ来し

(巻一、四七)

青駒の足掻を速み雲居にそ妹があたりを過ぎて来にける

(巻二、一三六)

敷細の袖交へし君玉垂の越智野過ぎ去くまたも逢はめやも

(同一九五)

……わが大王の 万代と 念はしめして 作らしし 香久山の

宮 万代に 過ぎむと思へや…… (同一九九)

……渡る日の 暮れ去くが如 照る月の 雲隠る如 沖つ藻の

靡きし妹は 黄葉の 過ぎてい去くと…… (同二〇七)

……若草の その夫の子は さぶしみか 思ひて寝らむ 悔し

みか 念ひ恋ふらむ 時ならず 過ぎにし子らが 朝露の如

夕霧の如 (同二一七)

妻も有らば摘みてたけまし佐美の山野の上の薺過ぎにけらずや

(同二二一)

玉藻刈る飯馬を過ぎて夏草の野島の埒に船近づきぬ

(巻三、二五〇)

稲田野も行き過ぎかてに思へれば心恋ほしき可古の島見ゆ

(同二五三)

右は、人麻呂歌に於ける「過ぐ」の全用例である。この数は決して僅少とは言へない。そして、またこれら「過ぐ」の意味あひは、実に多様性をきはめてもある。

第一に人が「死ぬ」といふ意味に用ゐられた「過ぐ」であるが、これは、死者が、その死によつて過去の存在に化してしまふところに發した表現であらう。時間の流れは、死者とともに終らない。死はその流れの中の一瞬間をしか領有しない。と言ふよりも、ある人の生命は、長い直線の時間の僅か一部をしか領し得ぬ。その人の死とともに時間の流れが、停止するわけではないのである。時間は、それを超えてさらに流れ続ける。茫邈れる未來に向つて、あらゆる事件を過去に置き去りにして、流れ続けることをやめない。かかる時間への観想が、人麻呂をして、この意味に「過ぐ」を用ゐさせた理由である。そしてそれは、落莫として散り過ぎゆくがために色づく「黄葉」の如くであり、また久しくとどまることを知らない「朝露」の如く、「夕霧」の如くでもある。もしも時間の流れが円周状で、周期的に元の点に回歸するものであつたら、時を定めて永久に繰返し到來する儀式のうちに、生者は死者との對話を繰返しえたであらう。しかしもはや時間は原点に回歸しない。例へば「去年見てし秋の月夜は照らせれど相見し妹はいや年さかる」(巻二、二二一)と人麻呂が歌ふとき、再び廻り来た秋は、死者との對話を一年ぶりに取戻す機会とはなりえず、逆にますます隔りの感を強くせねばならない時であつたわけである。過ぎ去つていつてしまつたものは、年毎に、恐ろしい速度を以つて、ますます遠ざかつてゆく。再び廻り来た

秋も、再び澄み渡つた大空も、過ぎていつたものの再来を保証しない。人麻呂の挽歌が、前代のそれと比べて格段に丈高い悲劇的色彩調を帯びねばならなかつたわけは、人麻呂が、死を通してかかる直線の時間の構造に對峙せねばならなかつたところに有る。死者は過ぎゆくものとなり、對話を永遠に絶ち切られたものとなつた。

人麻呂は「死ぬ」の意の「過ぐ」に、好んで「黄葉の」といふ枕詞を冠してゐるが、人麻呂歌集中には、「行く水の過ぎにし妹」(一七九七)、「行く川の過ぎにし人」(二一九)などの表現も見られる。流れる水に「過ぐ」の印象を感じとつてゐるのであり、これらの歌集歌を人麻呂の若年の頃の歌と見れば、これはやがて、あの宇治川の絶唱を準備するものと考へられる。

もののふの八十氏河の網代木にいさよ波の行く方知らずも

(巻三、二六四)

これは、單なる敘景歌と解する説もあるが、さうではなからう。「いさよ波の行く方知らずも」は、時の流れの譬喩である。近江荒都を訪れての帰途に詠んだ歌であるとの想像は、なるほど理にかなつてゐるが、近江荒都歌の感慨を背景にしくとも、人麻呂にとつて最も大きかつた関心事が、ここにかういふ形で結実したのでと考へる私には、この歌の成立の必然は、もつと強く深いものに思はれる。直線の時間構造への恐怖といふ、古代史上最大の課題が、天才的古代詩人によつて、かういふふうに出されたのだと思はれるのである。古代中国の聖哲にも、「逝者如斯夫、不舍昼夜」の一句があつた。これも川のはとりに立つての

感慨である。

さて第二に、人麻呂の「過ぐ」の用例上注目すべきものは、前引一三六歌のそれである。

青駒の足掻^{あがき}を速み雲居にぞ妹があたりを過^{すご}ぎて来にける

言ふまでもなく、「石見の国より妻に別れて上り来し時の歌」で、その第二長歌に伴ふ反歌である。この「過ぐ」はいかなる内容を有してゐるだらうか。語そのものの意味は、一定の場所を通過するといふ、「過ぐ」の最も素朴な語義ではあるが、詩語としての、この歌の中の働きを考へると、これもまた、人麻呂の十分に意欲的な用語であつたことが知られる。妹の居る場所から、凄じい速度で隔たつて来てしまつた、その速度が問題になつてゐるのである。そしてその急速な隔たりは、妹と自分との隔たりである。瞬時の間に、もう再びもとに戻れない大きな距離が、二人の間にできてしまつた驚きと嘆きが、一首の主題である。空間的な距離を歌ひながら、実は、かうして自らの熱愛した一人の女性と、その女性とともにあつた自分とが、瞬く間に遠い過去のものになつてゆく嘆きを歌つてゐるのである。それは再び繰り返すことのない、従つてまた、時の推移とともに、ますます隔たつてゆく過去である。一人の女性も、命を懸けた恋も、「過ぎ」てゆくものでしかない。長歌では、「大舟の渡^{わた}りの山の黄葉^{もみぢ}の散り^{ちり}のまがひに 妹が袖 さやにも見えず 隔^{へだ}たる 屋上の山の雲間より 渡らふ月の 惜しけども 隔らひ来れば 天づたふ 入日さしぬれ……」と歌つてゐる。所謂「人道行き」の手法であるが、この手法は、距離的な隔たりが、同時に時間的な隔たりをも内包し、暗示するしくみになつてゐて、それ故に悲劇的な場面の

表出法として効果的なのである。

※

人麻呂と時間の問題を追つて、次にこれも人麻呂歌に多い逆接的構文による表現手法に注目しておかう。

楽浪^{さざなみ}の志賀^{しやが}の辛碯^{からきさま}幸くあれど大宮人の船待ちかねつ

(巻一、三〇)

楽浪^{さざなみ}の志賀^{しやが}の大曲^{おほはだ}淀むとも昔の人にまたも逢はめやも

(同三一)

茜^{あかね}さす日は照らせれどぬばたまの夜渡る月の隔らく惜しも

(巻二、一六九)

哭^{なき}沢の神秋^{もり}に神酒^{みみ}する禱^こひ祈めどわが王は高日知らしぬ

(同二〇二)

右は、一首中に逆接の接続助詞を含む短歌であるが、この種のもは、他にも前引「去年見てし秋の月夜は照らせれど……」など、人麻呂歌中に多く存し、人麻呂短歌の表現形式として注目されねばならぬものである。

この構文は、起るべきでない事件が起つたことへの驚きと嘆きとを表現する方法としては、きはめで有効なものであつて、挽歌に適するものであることは言ふまでもない。人麻呂挽歌の悲劇的抒情性を思ふとき、この手法の意義が納得される。これもまた、人麻呂にとつてかなり必然的な手法であつたのである。

ところで、右のうち初めの二首は、「近江荒都歌」の反歌であつて、その内容上当面の問題と深い関りを有する。ともに旧都の荒廃を前にして、時間の流れと、その中で移り変つてゆく人の

世の無常を歌つたものである。國を挙げての大事業も、國民の総ての心をかつてそこに集めた大いなる営みも、長い歴史的時間の中に呑み込まれて、ただ過ぎ去つてゆくものでしかない。かつてここに集うた華やかな「大宮人」も、今は既に「過ぎ」ていつた「昔の人」でしかない。辛碯の湖畔の風景や大曲の水の淀みが、いかに久しい間昔のままに不変の姿を保つてゐるやうが、うつろひ変わるものは變つてゆく。二度と再び、過ぎていつたものは戻つて来ない。この二首は、不変のものと變化するもの、とどまり続けるものと過ぎてゆくものを逆接的に提示し、その接統の落差によつて、過ぎゆくものへの慨嘆を表現する形式になつてゐる。これは最も單純素朴にして、最も強烈有効なる回想の形式である。「大宮人の船」を再びここに見るべく、「昔の人」に再び会ふべく、時間の回帰循環が願望されながら、その願望は既に決定的に満たされ得ぬものとなつてゐるのである。時間の循環構造は既に破られた。その慨嘆を、人麻呂は最も單純で素朴な修辭法に托して表現してゐるのである。それは單純でありながら、また最も劇的な表現方法でもある。逆接の構文は、逆接の辭句を挿んで、その上部から当然帰着せしめられるべき結論とは正反對のものが、下部に配せられるのである。従つてこれは論理の破綻を提示する。かかる表現形式が、人麻呂歌に頻出し、それらがいつれも、激烈な抒情表現になりえてゐるのは、抒情歌人人麻呂が、古代的ハバラダイスの論理に身を寄せ、その論理の破綻にかけて情を抒む位置と姿勢とを宿命的に負はされてゐたためであらう。

右のやうな論理の構造は、また「いかさまに 念はしめせか」

「いかさまに 念ひ居れか」などの如き、人麻呂の長歌に半ば常套的な、疑問提示の表現にも認められる。「荒都歌」の長歌にも「いかさまに 念はしめせか 天離る 夷にはあれど 石走る 近江の國の 楽浪の 大津の宮に 天の下 知らしめしけむ：」との条りがある。人麻呂の論理からすれば、天智天皇の近江遷都もまた、未曾有の珍事件であつたのである。果して人麻呂は、「檀原の 日知りの御代ゆ 生れましし 神のことごと 櫻の木の いやつぎつぎに 天の下 知らしめししを 天にみつ 大和を置きて あをによし 奈良山を越え」と言つてゐて、近江遷都が、大和に都を定める歴代天皇の「祖型」を大きく破るものと認めてゐるのである。「祖型」の反復のうちにありたいと願ふ思ひに反して、未曾有の歴史的事件は起る。「祖型」の反復のうちにとち籠らうとする欲求を前提として提示するところに、この歴史を歌ふ長歌の、悲歌としての形式があると言つても良いであらう。「祖型」を破る遷都が、或る一代の英雄的行為として、かつては衆目を集めた。しかしながらそれは、それ一代限りの事件として、つひには滔々たる歴史的時間の中に飲み込まれ、おし流されてゆく。英雄的行為は、かならず常に「祖型」を破らんとして企てられる。そして、あたかも一輪のくるひ咲きのやうに、やがてうちしはれてゆくのである。再び同じ時節が到来しても、同じやうに繰り返し咲くといふ保証を持たないままに――。

「祖型」を求めて、自らの体験をその反復と見たることによつて、新しい体験の不安から救はれようとする、古代人一般の論理は、人麻呂にも存したであらう。それを最も明確に語つてゐる

のは、次のやうな歌である。

古^{いにしへ}にありけむ人もわが如^{ごと}か妹に恋ひつつ宿^{いね}ねがてずけむ

(巻四、四九七)

今^{いま}のみのわざにはあらず古^{いにしへ}の人をまさりて哭^なにさへ泣^なきし

(同四九八)

抒情歌としての調子は、人麻呂の多くの名歌に比して低いが、それは、これらの歌に、論理的破綻にかけて飛躍しようとする積極性がないからである。「祖型」を安易に求める消極的な内攻感情のみであつて、「祖型」を求めんとして求めえない地点に墮へて停まる決意と、それ故に生ずる劇的な葛藤が表現されてゐないのである。しかしながら、この二首は、人麻呂の発想を知るうへでかなり重要である。人麻呂の体験した不安の様相といふものが、ここには明確に示されてゐる。それは、体験の範を求めえない苦しみである。範とするものがなければ、その体験は説明のしやうがなく、従つて意味に到達しない。意味のない体験は、古代的精神にとつては、ひとつの頹落現象であつたことを、エリアーデも指摘してゐる。頹落現象であるからこそ恐ろしいのであり、逆に恐ろしい体験は、それ故にこそ人間の頹落の現象となるのである。

さらに、これらの歌で特に注意すべきことは、「古^{いにしへ}」の語である。既に歴史的時間、時間の直線の構造に否応なく目覺めさせられてゐた人麻呂は、ここで明確に「古^{いにしへ}」の語を用ゐてゐるのである。回帰的時間構造の生きてゐた時代を、古代の「人麻呂」とするならば、もはやその「人麻呂」は人麻呂と遠く、さら

に「古^{いにしへ}」に「祖型」を求めようとする位置にまで、人麻呂は二重に転略してゐたと見なければならぬ。その「祖型」をも人麻呂はつひに確かなには求めてゐないからである。

※

人麻呂は、どこへどのやうな「祖型」を求めようとしたのであらうか。先に私は、人麻呂が「古代的人麻呂」の論理に身を寄せ、その論理の破綻にかけて情を抒む位置と姿勢とを宿命的に負はされてゐた。」と述べた。その古代的人麻呂とは、いかなるものであつたか。

右の問題を解くひとつの手がかりは、天智・天武二帝の歴史的背景のうちに存するであらう。天智天皇の近江遷都は、「いかさまに念ほしめせか」と人麻呂が言ふとほり、人麻呂にとつては「祖型」を破る英雄的行爲であつたが、その破綻の後に、今度は壬申の乱を戦つて勝利した天武天皇の英雄的行爲が続き、それが人麻呂を感動させたに違ひないのである。天武天皇は、戦に勝つて都を再び大和明日香の地に戻した。その営みのうちには、遠く、あの神武東征・橿原即位を、その「祖型」として暗示せしめるものが有つたであらう。『書紀』壬申の乱の条には、天武天皇が「事代主神の神託によつて、神武天皇陵に馬と兵器とを奉らしめた記事が有る。神武天皇といふ、半ば架空の伝説的皇祖が、『書紀』の長い歴史事蹟の記事の中で、ここに初めて、しかも不意に登場する意味は、重要である。天武天皇の征戦事蹟が、神武伝説と関係有するものとして理解されねばならぬことを、この事実が暗示してゐるのである。『書紀』の編纂者たちにとつて、天武天皇の

歴史的営為は、神武東征を「祖型」とする、その反復にあたるべきものであつた。——と言ふよりも、まづ天武天皇自身が、自らの征戦の日々に、その緊張と不安とに堪へるべく、神武東征の「祖型」を、進んで欲求したに違ひない。これに關しては、吉永登氏に、事代主神の神託が、同じく『書紀』壬申の乱の条に見える天武天皇の伊勢遙拝とともに、戦軍鼓舞の目的で、天皇自身によつて作爲的にしくまれたものとする見解がある。しかしながらこれらは、単にかかる實際的政策的なところのみから出たものではないであらう。誰れよりもまづ天皇自身が、事の成功を危ぶむ自らの不安に堪へるべく、鼓舞されねばならなかつた。朝明郡迹太川の辺に於ける伊勢遙拝も、天照大神の下した八咫鳥の導きによつて、よく大和を平定した神武天皇の征戦伝説を、自らの征戦の「祖型」とするところに發した行爲である。神武伝説の媒介なしには、天武天皇の伊勢遙拝は有りえなかつたであらう。

天武天皇の英雄的行爲が神武伝説を「祖型」として、あたかもその反復であるかのやうに表出した『書紀』の記事は、編纂者たちの史観が、まさしく、かかる「祖型」の反復のうちに、この歴史的営為を位置づけんとする如きものであつたことを示してゐるが、その史観は、天武天皇自身の意図したところを、そのまま素直に迎へたものであるに過ぎない。そして、人麻呂もまた、この史観に立つて天武天皇の事蹟を認識したのである。彼の高市皇子挽歌（卷二、一九九）には、壬申の乱に於ける皇子の活躍を叙して、「渡会（わたりあひ）の斎（い）の宮（みや）ゆ 神風（かみかぜ）に い吹き惑（まど）はし 天雲（あまぐも）を 日の目（め）も見せず 常闇（とこやみ）に 覆（おほ）ひ給ひて……」と述べる条りが有る。こ

れによれば、伊勢より神風が吹いたことになり、天武天皇の伊勢遙拝と首尾一貫する。『書紀』にはこの神風のことは記されていないが、壬申の征戦に關した種々の伝への中に、かかる伝承も存したのであらう。人麻呂はそれを選び取り、かかる神意の顯現のうちに、神武伝説の反復を見てとつて感動したのである。

なほ、伊勢の地名に冠せられる枕詞「かむかぜの」は、この伝承より生れたもので、「神武紀」歌謡に、「神風の 伊勢の海の大石にや……」と見えるものも、歌そのものは天武朝以前の成立であるにしろ、少くとも枕詞の部分は後の改作であると、吉永氏は見てゐる。現在の「神武紀」の完成が、天武朝以後に、壬申の乱の影響を受けて實現されたものとも見られることについては、「神武紀」と「天武紀」壬申の乱の条との類似点を挙げて、部分的にその可能性を認めた、直木孝次郎氏の説が有る。天武天皇の歴史的営為を合理化する「祖型」として、天武朝以後に、「神武紀」がかつてなかつた意義を持ち、その存在を強く要求せられたであらうと思はれる。人麻呂もまた、その要求のうちに、歴史的・直線的時間の不安を解決しようとしたひとりであつた。しかしながら、天武の皇統を継ぐべき日並皇子も、高市皇子も、やがて彼の眼前を空しく「過ぎ」て逝つてしまふ。人麻呂詩の世界は、かかる現実を通じて徐々に決定的になつてゆく、古代的論理の破綻にかけて構築せられたものに違ひない。ひとつの「祖型」として望まれた神武伝説——人麻呂の言葉を借りれば「橿原の日知りの御代」も、所詮は幻に過ぎず、真の古代的ハバラダイスVの原理は、既に失はれて久しかつたのである。

註1 「詩の自覚の歴史」〔柿本人麻呂〕所収〕二七九頁

2 堀一郎訳『永遠回帰の神話』一一八頁

3 例へば『万葉集古義』

4 最近では沢鴻久孝著『万葉集注釈』

5 『論語』子罕第九

6 2に同じ

7 「天武天皇における天照大神と神武天皇」〔万葉、文学と歴史のあひだ〕所収〕

8 7に同じ

9 『壬申の乱』二六六頁

新刊紹介

古典遺産の会編

往生伝の研究

仏教説話文学解明のための基礎的研究の書。往生者の所伝を集めた「往生伝」の本格的な研究としては、重松明久氏の研究（名大文学部研究論集23・史学8、昭35）につぐもので、左の諸論文から成る。菊地良一・往生伝における教理と説話形成について／国東文麿・悪人往生話／関口忠男・往生極楽記の浄土往生思想をめぐって／小林保治・保胤と極楽記、往生伝の享受とその構造について／篠原昭二・大江匡房の宗教生活／西口順子・浄土願生者の苦悩／高橋貢・源信僧都と往生伝説話集／今成元昭

・往生について、説話と軍記／小林智昭・

「日本浄土教成立史過程の研究」論評／西尾光一・往生の文学。往生伝を宗教史の史料として考察した従来の研究に対して、その価値と意義とを多様な角度から新たに検討し直している点に特色を持つ。巻末に、

中国本朝の諸往生伝の解題と往生伝関係研究文献目録を付し、手引き書としても恰好の好著。（昭43・5、新読書社刊、B6二九〇頁、八五〇円）（Y）

原田敏明・高橋貢訳

日本靈異記

日本靈異記のはじめての口語全訳である。靈異記は特異な表記や語彙があり、国語学や仏教に関する知識なしには、大意は

おおよその見当はついても、こまかなところは理解しにくい。現代語訳の困難な書物である。さらに他の文学とちがった説話のかたくりちを今日の説者に伝えようとするのは、至難のわざといえよう。

本書の口訳はきわめて正確であり、すこし、靈異記の生硬さやあらあらしさが、上品な文章のために減殺された感もあるが、てがらに細部まで理解できる便利な本である。各話ごとに、典拠と類話をいねいにあげているのは、研究者を益し、解説の「話の時代背景」「文学的特色」「撰者・成立時代・後世への響影」は、高橋氏の『日本靈異記』の説話伝承をめぐって（『国文学研究』昭43・9）とおぎないあっている。（昭42・8刊、東洋文庫97・平凡社・四〇〇円）